

• LÉNGYEL ZSUZSANNA MARIANN •

DERRIDA HEIDEGGER-OLVASATA AZ IDŐTEMATIKA TÜKRÉBEN

Derrida a kezdetektől fogva bonyolult viszonyban állt a fenomenológiai-hermeneutikai gondolkodással. Munkáiban a husserli fenomenológia még akkor is középponti tematikát alkotott, amikor például Heidegger, Lévinas, Blanchot, Marion, Nancy vagy Freudot olvasta, emyben az említett viszony akár Derrida közvetlen Husserl-olvasatain (lásd *L'origine de la géométrie, de Husserl. Introduction et traduction. 1962; La voix et le phénomène. 1967; Le problème de la genèse dans La phénoménologie de Husserl. 1990*) keresztül is elemezhető volna, amelyeknek a saussure-i strukturalizmushoz hasonlóan, döntő jelentősége volt a dekonstrukció kidolgozásában. Saját hozzájárulásomban mégis inkább Derridának a heideggeri időfelfogás iránti érdeklődését és a rá vonatkozó kritikából kibontakozó nézőpontját szeretném röviden áttekinteni, amelyet eddig meglehetősen kevesen tárgyalnak (lásd Joanna Hodge, Herman Rapaport).¹

Mivel Derrida igen sok munkája foglalkozik a heideggeri filozófiával,² e viszony részletes elemzésére, a fontosabb szövegek nyomon

¹ Monográfus formában – tudomásom szerint – csak kettőn tárgyalják: Joanna Hodge Derrida időfelfogását az elklónbázódás (*différance*) fogalmán keresztül bonthatja ki, amit elsősorban Kant és Husserl időfogalmára adott választékát értelmezi. Egy fejezetet (89–132.) azonban annak is szentel, hogy Derrida Husserlre adott választékán miként bonyolította Heidegger, Lévinas és Blanchot olvasása. (vö. J. Hodge: *Derrida on Time*. Routledge, London, 2007.) Herman Rapaport ezzel szemben Derridának a késői Heideggerre vonatkozó interpretációját emeli ki, melynek súlypontja a *Humanismus*-levél és a Hétakleitosz-szemínátium. A szerző amellett érvel, hogy Derrida döntő hatással volt Maurice Blanchot Heidegger-olvasására, amely Heidegger ontológiai és temporális analízis felől fokozatosan a nyelvi fordulatára fele irányítja a figyelmet. (vö. H. Rapaport: *Heidegger et Derrida. Reflection on Time and Language*. University of Nebraska Press, 1991.)

² Ezek közül a legfontosabbak J. Derrida: *L'écriture et la différence*. Le Seuil, 1967; vö. *De la grammatologie*. Minuit, 1967 [magyar fordítás: *Grammatológia*. Ford. Molnár M., Előhangok – Magyar Műhely, Szombathely – Párizs – Bécs – Budapest, 1991]; vö. *Marges de la philosophie*. Minuit, 1972 [magyar fordítás (részletek): *Útszár és gramm*, ford. Kicsák L., *Világ* 1. (1999) 99–130.; *Az elklónbázódás*, ford. Gyimesi T. In: *Szöveg és interpretáció*. Szerk. Bacó B., Cserepfalvi, 1991, 43–63.]; J. Derrida: „Az ember vég-célja”, ford. Angyalosi G., *Gond*, 1993/4., 98–122.]; vö. *Positions*. Minuit, 1972; vö. *Gal*. Galilée, 1974; vö. *Épénos*. Les styles de *Nécessaire*. Flammarion, 1978; vö. *La vérité en peinture*. Flammarion, 1978; vö. *La*

követésére, amely egy külön monográfiára tárgya lehetne, a jelen tanulmány szabta keretek között nem vállalkozhatom. Derrida Heideggernek az onto-teológia vagy metafizika meghaladása irányába tett erőfeszítéseit teljesen különböző utakon, olykor egy-egy jellegzetes fogalom mentén (*Temporalität*, *Geschehen*, *Geist*, *Ereignis* stb.) követei nyomon, a heideggeri gondolatvilág tehát mindvégig jelen van, de változó intenzitással, különböző módokon artikulálódik szövegeiben. A következőkben ebből a sokféleségből csupán az időkérdés általam jellegzetesnek és megfontolandónak vélt aspektusát igyekszem Derrida műveiből kiemelni és előtérbe állítani. Céлом az, hogy ezen az egy aspektuson keresztül – *hermeneutikának nevezhető nézőpontból* – vázoljam fel Derrida Heidegger-interpretációjának irányvonalát, és a vele szembeni gondolkodói attitűdjét.

Meglátásom szerint a dekonstrukció megértése szempontjából az idő alapvetőbb kérdés, mint amilyennek talán elsőre látszik. A tény, hogy nem marginális kérdéssről van szó, az is alátámaszthatja, hogy Derridánál az időfogalom tárgyalása a derridai gondolkodás középponti fogalmainak összefüggésébe, mindenképp a *différance* (és ezen keresztül az ösírás, az ösnyom, a *simulacrum*, a töltés, a helyettesítés) kifejtésébe ágyazódik. Ezt az összefüggést dolgozom meg csupán Derrida Heideggerhez fűződő viszonyán keresztül igyekszem rekonstruálni. Talán kézenfekvő lenne e kérdést tágabb összefüggésbe helyezni, figyelembe vevve, hogy Derrida benne élt a kortárs francia (Nancy, Lacan, Lévinas, Saussure), német (Hegel, Nietzsche, Husserl) és amerikai (Wittgenstein, Austin, Searle) kultúrában, írásom kiindulópontja azonban korlátozásoktól ró a gondolatmenetre. Természetesen ebben az összefüggésben is hangsúlyozandó, hogy Derrida időkonceptiója nem korlátozódik a Heideggerrel való intenzív számvetésre, messze túlmutat a hermeneutikához fűződő viszonyán. Témánk szempontjából mégsem tűnik jogosatlannak azzal a feltévéssel élni, hogy Heidegger kínálja a radikális nézőpontot leheetővé tévő többletet. Elsőként, Derrida Heideggerhez fűződő viszonyának néhány jellegzetességéből kiindulva, azt a kérdést igyekszem körbejárni, hogy Derrida dekonstrukív gondolkodásmódja

carte postale, de Socrate à Freud et au-delà. Aubier-Flammarion, 1980; vö. *De l'écriture. Heidegger et la question*. Galilée, 1987 [magyar fordítás: *A szellemről*. Ford. Angyalosi G., Babarczy E. Orits-Gond, Budapest, 1995]; vö. *Donner-les temps*. Galilée, Paris, 1991 [magyar fordítás: *Az idő adománya*. Ford. Kicsák L., Gond-Palatinus, Budapest, 2003]; vö. *Aporia*. Galilée, Paris, 1994.

miként nő ki a jelenlét-metafizika (értésd: az idő metafizikai értelmezése) kritikájából, ezután pedig azt részletezem, hogy ténylegesen miként kapcsolódik össze a temporális heideggeri meghatározásával, és miben különül el tőle.

I. Szempontok Derrida Heidegger-olvasatában

Tekintetbe véve azt a tényt, hogy Jean Beaufret-nek köszönhetően a francia filozófiát a '60-as évektől már a heideggeri gondolatvilághoz való szorosabb kapcsolat jellemzi, s Derrida maga is ahhoz a generációhoz tartozik, aki ekkor kezdte alkotói pályáját, egyáltalán nem meglepő, hogy nyitott Heidegger fogadására. Figyelmet inkább az érdekel, hogy a dekonstrukció számára a heideggeri filozófia több reflexiós szinten is jelen van. Egyik írásában Tom Rockmore minden különösebb kommentár nélkül négy alapszempontot emel ki: 1. a heideggeri hermeneutika *dekonstrukción értelmezését*, 2. a dekonstrukció heideggeri-hermeneutikai *eredetét*, 3. a dekonstrukció heideggeri-hermeneutikai vonásait és 4. a heideggeri hermeneutikától való distanciálódást. E szempontok mentén a következőképpen jellemezzük Derrida Heideggerhez fűződő viszonyát:

1. A II. világháború utáni francia filozófia elsősorban Sartre közvetítésével ismerte Heideggert, olykor anélkül értelmezte, hogy a szövegeit olvasta volna, s ez voltaképpen azt jelentette, hogy mindekelőt Derrida az első, aki *olvasóként* viszonyul Heideggerhez. A filozófiai gondolkodás olyan stratégiáját műveli, melynek fő sajátossága a filozófia szövegközeli értelmezése, a részletekkel is foglalkozó textuális analízis. Mílként Palmer is írja, Derrida értelmezői praktikájára az jellemző, hogy „kiragad egy-egy apróbb részletet, kiemel egy mondatot vagy bekezdést egy jóval nagyobb egészből, majd teljes érvelését e kis részlet könyörtelen filológiai elemzésére építi fel”.³ Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy interpretációja ne viselne magán a korábbi francia Heidegger-recepció hatását, beleértve annak egyéni vonásait is. Talán ez az oka annak, hogy Derrida a husserli fenomenológiához és a saussure-i strukturális-műhoz is közvetlenebb módon kapcsolódott, mint Heideggerhez.

Heideggerhez és a hermeneutikához való kapcsolatában mindvégig érvényesül, hogy Heidegger írásait már eleve Husserlre adott válaszként veszi fontolóra. Am annak ellenére, hogy Derrida alapvetően Husserlen át olvassa Heideggert, nem értett egyet azzal a korábbi francia filozófiában Sartre közvetítésével elterjedt interpretációval, amely a *Lét és időt* „a transzcendentális fenomenológiától való antropológisztikus elhajlásnak” vélte.⁴ A sartré-i állásponttal szemben Derrida 1968-as New Yorkban tartott *Les fins de l'homme* (Az ember végcéljai) című előadásában Heidegger Humanizmus-leveléhez kapcsolódva elfogadja, sőt megerősíti Heideggernek a sartré-i egzisztencializmusra vonatkozó kritikai érveit. Annak oka, hogy Derridát mégis a Heideggertől való fokozatos distanciálódás jellemzi, nem a husserli fenomenológiában keresendő, hanem inkább abban, hogy Lévinas Heidegger-olvasatát követi mind az etikai, mind a politikai irányában (vö. *L'Écriture et la Différence*).

2. A heideggeri problémákról való távolság ellenére Derridát leginkább talán olyan módon határozza meg a Heideggerhez való viszonya, hogy a dekonstrukciót egészében véve meghatározza a Heideggerre visszavonatkoztatottság. „Egész gondolkodásom” – írja – „elképzeltelenül volna a Heidegger kérdései által felárt út nélkül [...] vagyis ha Heidegger rá nem irányította volna figyelmünket a Lét és a létező közötti megkülönböztetésre, az ontikus-ontológikus differenciára, mely a filozófia története során mindaddig rejtve maradt. Adósságom ellenére, melyet Heidegger gondolatainak tartozom – vagy talán éppen azért – műveinek azon helyeire igyekszem rámutatni [...] melyek a metafizikához [...] kapcsolják azokat.”⁵

3. Az említett közelség természetesen abból is kitűnik, hogy Derrida olykor épp heideggeri belátások révén váltik más pozíciók kritikussává. Hegel időfogalmának (*Ousia et Grammé*) vagy Sartre humanizmusfelfogásának (*Les fins de l'homme*) bírálata is a késői Heidegger nézőpontján alapul.

4. Amennyiben a metafizika Heidegger másodlagos „fordulat” utáni korszakában váltik erősebb kritikai éllel kezelt terminussá, úgynevezett ellenfogalomná a gondolkodás feladatával szemben, amely Heidegger számára a lét túléréjével szemben a ráhagyatkozásban (*Gelassenheit*) áll, annyiban teljességgel érthető, hogy a *Lét és idő*

³ R. Palmer: „Gadamer és Derrida mint Heidegger értelmezői”, *Athenaeum*, 1994 III/2., 200., 180.

⁴ J. Derrida: „The ends of Man”, in: uő: *Margins of Philosophy*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1984, (a továbbiakban: MP), 109–136., 118.

⁵ J. Derrida: *Positions*, University of Chicago Press, Chicago, 1981, 9–10.

Heideggeréhez viszonyítva Derridát kezdetül fogva szorosabb viszony fűzi a késői Heideggerhez, aki iránt eredeti gondolkodóként is elkötelezettségűnek tűnik. Lényegét tekintve, ugyanakkor elmondható, hogy a késői Heidegger-szövegeknek sem csupán új, dekonstruktív értelmezést adja, amely beénné azzal, hogy a hermeneutikának igyekszik megmutatni a saját határait, hanem magát a heideggeri gondolkodást igyekszik továbbgondolni és radikalizálni dekonstruktív nézőpontból. E filozófiai stratégia lényegi mozzanata, hogy „az implicitet explicité teszi [...] valamint heideggeri stratégiával a tudattalant is feltárja – az »el nem gondoltak« és a kimondatlant – Heidegger szövegeiben.”⁶ Úgy szólva direkt szembehehelyezkedés nélkül tudja megkérdőjelezni a heideggeri vállalkozás koherenciáját. Talán ez az oka annak, hogy egyes értelmezők úgy vélték, a derridai dekonstrukciót alapvetően csak a stílusa különbözteti meg Heidegertől (Herman Rapaport), épp úgy, ahogy Foucault filozófiája sem volna meghatározható Heidegger és Nietzsche nélkül, vagy Lacan Heidegger és Freud nélkül. Paradox módon e közelségben mégis létrejön egy eredeti felfogás. Derrida csupán azért támaszkodik Heidegger vállaira, hogy messzebbre láthasson nála. Ebben az összetűzésben lényegi kérdésként merülhet föl, hogy Derrida dekonstruktív gondolkodása az időtörténetika szempontjából milyen választ adott a heideggeri hermeneutika kihívásaira. A következőkben ennek járunk utána. Ezen keresztül talán közelebb kerülhetünk annak megválaszolásához is, hogy a heideggeri időfelfogáshoz való kapcsolódása révén vajon nem rendelkezik-e maga a dekonstrukció is hermeneutikai tényezőkkel? S továbbá, hogy ebben a tekintetben miként járult hozzá a korítás német és francia filozófia közötti lezajló vitákhöz?

II. Derrida a prezenca-metafilzikáról

Amikor Derrida a heideggeri *Abbau* és *Destruktion* gondolathoz kapcsolódva 1967-ben (vö. *L'écriture et la différence*) bevezeti a dekonstrukció fogalmát, miként Reinert Schürmann interpretációja is

⁶ R. Palmer: i. m., 1994, 180.

⁷ A dekonstrukciónak Heideggerhez és a hermeneutikához való kapcsolódása abban a tekintetben is lényeges lehet, hogy a korítás francia filozófia olyan módon fogadja magába a heideggeri filozófiát, hogy továbbra sem jellemzi a hermeneutika iránti nyitottság.

utal rá.⁸ Heidegger alapvető gondolatait viszi termékenyen tovább. A bevezetett kifejezés már nem egyszerűen fordítás vagy kritika akar lenni, hanem az a „több mint kritikai” (*plus-que-critique*) pozíció, amelyben lebonthatónak véli a gondolkodásmódot, amit *métaphysique de la présence*-nek nevezett.

Derrida elképzelése szerint a metafizikában, Parmenidészről Husserlig a gondolkodás tapasztalatának és a tapasztalat elgondolásának mindig a jelenet, pontosabban a jelenléttel van dolga. A jelenlét (*Anwesenheit, ontia*) fogalma ebben az összetűzésben arra a metafizikai híre utal, hogy a dolgoknak létezik valamiféle önazonos, végső értelmük. A jelzett összetűgés úgy is leírható, hogy az időt a kör (az egymásba fonódás, összeszövődés, egybeesés) ökonomiája révén gondolják el, a körtörösség szabálya pedig annyit tesz, hogy mindennek van egy végső, teleologikus-eszkarologikus értelme, ami megfelel egyfajta utolsó „miért”-nek. A dekonstrukció felől ez csupán annak kifejeződése, hogy a metafizika megpróbál kitenni a valóság azon ontológiai jellege elől, hogy a magában való, amelyet az önmagával való egybeesés jellemez, nem ismerhetjük. Az ilyen-fajta gondolkodás igyekszik a dolgok önmagával való egybeesése, a stabilitás, az állandóság felé menekülni. Ezt a nyugat-európai filozófia egészét meghatározó gondolkodást, amelyről a *Grammatologian* azt olvashatjuk, hogy „mindig a logosznak tulajdonította az általában vett igazság eredetét”,⁹ más szóval a logosz mint értelem elve határozta meg, Derrida összefoglalóan logocentrizmusnak nevezi.

A problémát Derrida fő tézise szerint az jeleníti, hogy az eredet megtalálása, vagy az értelem kéznéllevővé tétele, tiszta jelenlétének elérése nem lehetséges, mivel a lét értelme és jelentése önmagában sohasem lehet adott, nem állhat a rendelkezésünkre, hanem csak egy olyan értelmezési-megértési folyamat révén sajátíthatjuk el, amely értelmezési folyamat lezárhatatlan. A logosz sohasem egyenlő az igazsággal, ezért nincs igazi önazonos jelentés, csak különböző jelentések léteznek. E tekintetben tehát nem arra van szükség, hogy az időtapasztalat eleveenségében felbresszük az elveszett értelmet, ellenkezőleg, Derrida megkísérel egy már valószínűsíthető és

⁸ R. Schürmann: „Que faire à la fin de la métaphysique”, in: M. Haar (szerk.): *Cahiers de l'Hermès: Heidegger*. Éditions de l'Hermès, Paris, 1983, 473., 2. lábj.

⁹ J. Derrida: *Grammatologie*. Életünk – Magyar Műhely Szombathely – Párizs – Bécs – Budapest, 1991 (a továbbiakban: GR), 22.

feltelezett értelem egységét az írás (*écriture*) ontológiai fogalmában feloldani. Összegezve, Derridát nem a látszatokról a „valósághoz” való előrenyomulás szándéka motiválja, nem az a célja, hogy a valóságot, vagy ha úgy tetszik, az igazságot reprezentálja, tisztán megjelentsé. Törekvése – ha jól értem – inkább arra irányul, hogy a globalizáció korában képes legyen hozzájárulni a valóság iránti megértésünk áttendeződéséhez, önmagán túlra való kitágításához, más szóval emberi tapasztalataink, önmegismeretünk, világhorizontunk tágulásához. E folyamat lényege éppen a metafizikailag tételzett lényeg/eredet mint egy-értelmű vonatkozás megrendítése és a jelentés megokszorozódása, amit Derrida jelszóródnak vagy disszeminációnak nevez. A disszemináció lényegéhez tartozik, hogy igyekszik a szövegben megjelenő valamennyi elemnek igazságot szolgáltatni, az által, hogy bevonja azt az értelmezés lehetséges mézőjébe. Derrida olyan helyen áll, ahonnan nézve nincs egyetlen igazság vagy eleve megkérdőjelezhetetlen, „védtet” igazságok, de léteznek olyan gondolat- és írásesemények, amelyek által elérhetjük, hogy történjen valami az igazság és saját emberségünk (*humanitas*) fogalmával. Ezen új írás lényege, hogy egyre több nyelven kell megszólalunk. A dekonstrukció végső soron utalás arra, hogy a metafizika eredménye csupán egy látszatprezencia a teljességgel fel nem táható és nem reprezentálható (igazság) vonatkozásában.

Még ha nem is érthetünk egyet azzal az interpretációval, amely a dekonstrukció egészét kanitánus vallalkozásként értelmezi (Christopher Norris), vagy azzal, amely csupán Kant felől olvassa (Radolphe Gasché, Irene Harvey), mivel maga Derrida is hangsúlyozza a kanit filozófiától való különbséget,¹⁰ ezen a ponton nagyon is elfogadhatónak tűnik azt állítani, hogy Derrida kanitánus módon jár el, s a transzcendentális dialektikával analóg formát nyújt. Amikor Kant olyan kérdéseket jár körül, amelyek az emberi végeséget érintik, magának a gondolkodásnak a határait körvonalazzák, akkor úgy fogalmaz, hogy korlátoznia kellett a tudást, hogy a hit számára tér nyíljon, „mert ha a jelenségek magukban való dolgok, úgy a szabad-

ság menthetetlen.”¹¹ Derrida talán leginkább ezt a kanit gondolatot viszi tovább, természetesen egészen más kontextusban. Az igazság jelenlétének tagadása révén Derrida is letonítja a tudást, amennyiben kimondja, hogy az igazsághoz semmiféle ismeret nem segít hozzá, mivel nincs olyan nézőpont, ahonnan a „valóság” megjeleníthető, az „igazság” igazolható vagy a végső evidencia elérhető volna. Más felől ha mindez fennáll, akkor innen nézve az igazsághoz való helyes emberi viszony már nem ismeretek függvénye, lényege nem a metafizikai tudás. Az igazsághoz való viszonyban nem prezenciára van szükség, hanem több tapasztalásra, úgyszólván a *différance* működésére, a másik figyelembe vevendő másága iránti nyitottságra. A jelenlét tagadásának szerepe az igazságra vonatkozó tudás nézőpontjából kétségkívül negatív, ám Derrida szerint pozitív haszna is van. Koránsem mellekes ezzel összefüggésben, hogy Derrida egy késői írásában a tiszta prezencia utáni sóvárgást az igazság tekintetében olyanfajta gondolkodás jelennek tekinti, amely mi sem tud „a kérdés feltevése szabadságáról”, a „másként gondolkodás elvéről” és a „gondolkodás igazságosságáról”.¹² Az említett írás a tudás korlátozásának centrális mozzanatát, a jelenlét tagadását végső soron az etikai (és politikai) irányban hegyezi ki. Ugyanakkor, joggal kérdeshetnénk, vajon nincs-e itt valami hiba az érvelés menetében? Felmerülhet a kérdés, hogy milyen szemantikai tartalma lehet még az igazságnak egy olyan diskurzuson belül, amely számára az igazsághoz való viszony jelenlétének tagadásában rejlik? S ha nem létezik metafizikai (a prezencia értelmében vett) igazság, mert nem tudhatjuk, hogy mi az igazság, akkor mit mondhatunk még az igazságosságról? Miként lehetséges a gondolkodás igazságossága metafizikai alap nélkül? Derrida Kanthoz kapcsolódva újra és újra meggyőződen mutatja ki, hogy alapjaiban téves az a fellevés, miszerint az igazságosság kizárólag metafizikai igazság alapján lehetséges. Szavai nemcsak egyfajta hiányérzetet jeleznek, hanem igyekeznék kimutatni azt is, hogy milyen észérdek munkál e metafizikai felfogás védelmezése mögött. Derrida számára a metafizika a megszori-

¹⁰ Vö. Ch. Norris: *Derrida*. Harvard University Press, Cambridge, 1987, 94.; R. Gasché: *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*. Harvard University Press, Cambridge, 1986; I. E. Harvey: *Derrida and the Economy of Difference*. Indiana University Press, Bloomington, 1986; J. Derrida: „Level egy lapán baráthoz”, ford. Porczi Zs., *Talács A. Napvilág Ház*, 1992 4., 3–6., különösen 4.

¹¹ I. Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis J. Ictus, Budapest, 1995, 42., (B XXX), 429. (A 537/B 565.)

¹² J. Derrida: „A szakma jövője, avagy a feltétel nélküli egyetem”, in: Orbán J. (szerk.): *Jacques Derrida szakmai hitvallása*. Iskolaútutató, Vespriem, 2009 (a továbbiakban: SZJ) 16.

rás ökonómiájaként¹³ lepleződik le, olyan diskurzusként, amely korlátozza az igazság kimondásának szabadságát és jogát, mivel már befejezett, elkészült világot tart szem előtt, mely az ember szabadságával ilyen formán nem igen tud mit kezdeni. Úgy véli, hogy e törekvésnek nem az az alapvető célja, hogy derítjön ki az igazság inkább az, hogy legyen igaz(ság)unk. Metafizikusnak lenni annyit, mint azt hinni, hogy a miénk az utolsó szó, másként fogalmazva, nem tudni, miképp kell elviseálnunk azt, hogy esetleg nincs igaz(ság)unk, és a másoknak is igaza lehet. A dekonstrukcióban az az elgondolás jut érvényre, hogy ezen a módon a dolgok elfedését valószínűleg meg lehetne helyezni, hogy annak nyelvhez juttatását segítenénk elő. Az igazság nem szűkíthető le a konszenzus esztétikéjére, hiszen a marginalitás és az excentricitás pozícióból is igazság származhat. A szabadság visszaperlése a valódi ténye mégis inkább az, hogy Derrida szerint ítélesterő sem alakulhat ki ott, ahol korlátozzák a gondolkodás és kérdés szabadságát.¹⁴ Ami fordítva azt is jelenti, hogy az igazság kimondásának képessége egyenes arányban növekszik az emberben rejlő gondolkodóképeséggel, a kérdezni tudás szabad kibontakozásával. A kantai analógiára tekintettel tehát azt is mondhanánk, hogy a metafizikusok által sürgetett prezencia egyenesen valamifajta morális gyengeséggel (a hatalommal való visszaéléssel) függ össze. Ez a gondolati irány azért érdemel különös figyelmet, mert láthatóvá teszi, hogy az igazságra vonatkozó tudás megrendítése, amit Derrida szollicitációnak nevez, valójában nem végső cél: ha ez volna, akkor megállna félúton, egyfajta lemondás válna láthatóvá mögötte. Az

igazság dekonstrukciója azonban nem áll meg a hiány konstataálásánál mint végső és visszavezethetetlen adottságnál. Az ilyen eljárás, írja Derrida, „semmi más eredménnyel nem járna, mint a »visszatérés a végességhez«, azonban »a differencia [...] más, mint a végesség«, éppenséggel az, ami lehetővé teszi, hogy a gondolkodást felszabadítsuk az etikai irányába.¹⁵ Számára az igazságra vonatkozó tudás leontása szorosan összefügg azszal, hogy helyet teremtsen a gondolkodás igazságossága számára. Azt is mondhanánk, hogy az az erkölcsiesség, amely az ítélesterő, az igazságosság és a kérdezni tudás felől körvonalazódott, nem képes kibontakozni az emberben az igazság dekonstrukciója nélkül. Ezen öntevékenységek megszorítás alóli felszabadulása nyitná meg az erkölcsi tökéletesedés felé vezető utat. Így rekonstruálhatjuk Derridának a jelenlét tagadására vonatkozó gondolatmenetét.

Nem lényegtelen, hogy Derrida a jelenlét tagadásának ezt a gondolatát Nietzsche, Freud és Heidegger gondolkodásával is összefüggésbe hozza, vagyis olyan filozófusokhoz kapcsolódva dolgozza ki, akik véleménye szerint már maguk is kísérlert tettek a metafizikai gondolkodás meghaladására. Nietzsche például a „tudás”, Freud a „psziché”, végül Heidegger a „lét” törlésével alá vonásával. A törléssel alá vonás (a *kreuzweise Durchstreichung*), amely révén Heidegger „a lét számára nem engedélyez, csupán kersszittel áthúzott olvasatot”,¹⁶ az a gesztus, amely kísérlert tesz egy dolog jelenlétének elitölésére és ezzel együtt olvashatóként való megörzésére – saját szóhasználatában Derrida ezt nevezi írásnak. A „heideggeri szituáció kétértelműsége”¹⁷ mindazonáltal abból ered, hogy időelemzésében, és az olyan jellegzetes heideggeri fogalmakban, mint az *Eigentlichkeit*, a *Verfallen*, az *aletheia* vagy az *Ereignis*, Derrida továbbra is a jelenlét és a jelenlét-metafizika jelenlét véli felfedezni, ahol „döntő szerephez jut a közelség [...] és [...] a jelenlét egész metaforarendszere”.¹⁸ Derrida összefoglalóan úgy jellemzi Heidegger álláspontját, hogy a hagyományos metafizikát Nietzschehez hasonlóan megkísérlte az idő problémához fűződő viszonyán keresztül leépíteni, azonban a metafizika így végbement heideggeri destrukciója maga is belül marad a metafizikán, mivel csupán annak motívumát vagy

¹³ J. Derrida: „Différance”, in: uő: *Margins of Philosophy*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1984 (a továbbiakban: MP), 1–29, 19. (magyarul J. Derrida: „Az el-különbözödés”, ford. Gyimesi T. In: *Szóveg és interpretáció*, Szerk. Bacsó B. Csorépfáti, 1991 [a továbbiakban: EK] 56).

¹⁴ Lásd bővebben ehhez a kérdéshez Derrida 1973/74-es tanévben tartott *Paregon* című szemináriumát, melynek középpontjában állt a *de tielleni kritikája*. Derrida szerint a metafizikus már előre eldöntött hierarchikus opozitcióban gondolkodik, melynek egyik tagja mindig elsődleges, lényegesebb a máséhoz, a külsődlegeshez képest. *de tielleni kritikájának* igazán lényeges eleme e szerint az, hogy megpróbálja kimozdítani helyétől az opozitív és úgygondolni a lényeges és lényegtelen, a belső és a külső közötti megkülönböztetéseket. (J. Derrida: „Paregon”, in: *La vérité en peine*, Flammarion, Paris, 1978, 19–168. [magyar fordításban J. Derrida: „Paregon”, ford. Boros J., Orbán J. In: *Háza N. (szerk.): Valóság metafizikája*, Kijár, Budapest, 2001, 143–177.] és az ennek folytatásaként 1975-ben megjelent *Economimesis* című írást (J. Derrida: „Economimesis”, in: S. Agacinski és mások (szerk.): *Mimesis: Des articulations*, Flammarion, Paris, 1975, 55–93.). E téma szempontjából fontosak Derrida egyetemen szóló késői írásai is, amelyekben saját álláspontját Kant egyik jelentős írásához, *A feleltetők vitájához* kapcsolódva bonja ki (lásd J. Derrida: *De droit à la philosophie*, Galilée, Paris, 1990, 9–111, 397–538, 551–577).

¹⁵ GR, 106, vö. IA, 52.

¹⁶ GR, 47.

¹⁷ GR, 46.
¹⁸ MR, 130.

saját indíttékár teszi explicité. A heideggeri de-limitációt ugyanazok a fogalmak vezérik, mint a limitáció. Amennyiben a „heideggeri gondolkodás – írja Derrida – inkább visszaállítaná, mintsem lerombolná a logosznak és a lét igazságának mint »primum signatum«-nak a legfelső fórumát, amnyiban a „logocentrizmus nem teljesen idegen Heidegger gondolkodásától” sem.¹⁹

Derrida amellet érvel, hogy ha már felvetődik az értelem, a jelentés és a lényeg kérdése, akkor az mindig csak a metafizika területén, annak keretein belül történhet, ezért „meddő próbálkozás minden olyan kérdést megkísérteni kiszakítani a metafizika [...] rendszereiből, amely az idő (vagy bármilyen más) értelmét irányul”.²⁰ Számára az a tény, hogy „a fenomenológia [...] a jelentéset *mint olyant*, a jelentés értelmét *mint olyant* írja le”²¹, azt a hagyományos metafizika kelléktárához köti. Derrida azért idegenkedik a hermeneutikai kört (a *mint olyant*) gondolatról, mert az számára a prezen-ciára, valami eredendő vagy végső elérésére utal. Ennek ellentétéként írja le a „kör kibillentésének” gondolatrát,²² amely a saját nézőpontját fejezi ki. Nyilvánvaló, hogy Derrida ezen a ponton valójában nem lát lényegi különbséget a husserli és a heideggeri filozófia, vagy a fenomenológiai redukció és destrukció között, mivel mindkettő számára az volt a fontos, hogy a maga *eredetiségében* jusson vissza „magukhoz a dolgokhoz”. Derridát ehelyett inkább az foglalkoztatja, amikor a dolgoknak a maguk *eredetiségében* való kudarata embe-ri nézőpontból nem lehetséges, nincs végső „miért”-jük. Azok a tapasztalatok érdeklők, „ahol az, ami bekövetkezik, ami megtörténik, úgy történik meg, hogy nem mutatkozik meg, mint olyan”.²³ Ilyen például az adás, a megbocsátás, az igazságosság, a másik és az idő eseménye is.

¹⁹ GR, 43. 33.; vö. 31.: „az igazság valamennyi metafizikai meghatározása, még az is, amit – tül a metafizikai onto-teológián – Heidegger javasol, többé-kevésbé közvetlenül dializabarában a logosz vagy [...] értelem legfelső fórumától, bármilyen értelemben vesszük is a logoszt”. Továbbá, 33.: „Amilyen mértékben az effajta logocentrizmus nem teljesen idegen Heidegger gondolkodásától, talán e gondolkodást benne varrja még az onto-teológia, a jelenléte-filozófia: az egyáltalán vett filozófia keretei között”.

²⁰ J. Derrida: „Ousia and gramme: Note on a Note from Being and Time”, in: uő: *Margins of Philosophy*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1984 (a továbbiakban: MP), 29–67, 51.

²¹ J. Derrida: „Választóedések”, in: Orban J. (szerk.): *Jaques Derrida szakmai hitvallása*, Iskola-kultúra, Veszprém, 2009 (a továbbiakban: SZJ), 95.

²² J. Derrida: *Az idő adománya*, Gond-Palatinus, Budapest, 2003 (a továbbiakban: LA), 21.

²³ SZJ, 95.

Érdekes módon Derrida úgy véli, hogy épp a megértés minisztuktúrája felől „jelentett akkora nehézséget a fenomenológiának [...] az idő”, mert „az idő nem tud megjelenni, mint olyan”.²⁴ Ellenvetése amnyiban jogos, hogy Heidegger számára a megértésben mindig érvényesül a *hermeneutikai minisztuktúra* (als-Struktur), tehát nem utasítja el azt az igényt, hogy a maga *eredetiségében* jussunk vissza „magukhoz a dolgokhoz”, sőt magától értetődő természetességgel fogadja magába, hiszen e nélkül minden megértés az „*anything goes*” relativizmusába süllyedne. A megértés minisztuktúrája alapvetően és elsősorban mégsem valami végleges, meghatározatlan értelemzésre utal. Voltaképpen érteleme a hermeneutikai kör szerkezetében Heidegger számára inkább abban áll, hogy a „valóság” nincs közvetlen hozzáférésünk, az „eredethez” való visszatérés mindig csak úton van, mivel a dolgokkal soha nem a maguk objektív pórésségében találkozunk, hanem mindig valamiként (*etwas als etwas*) értjük meg őket. Olyannyira így van ez, hogy valaminek épp a *mint-nélkül* megragadása jelent az értő látás privációját, a még-nem- és a már-nem-értest.²⁵ Ha figyelembe vesszük, hogy a minisztuktúra Heideggernél elsősorban arra utal, hogy a tapasztalás szerkezetében a hermeneutikai dimenzió alapvető jelentőséggel bír, tehát az elemi tapasztalat sem pusztára látás, hanem eredendően magában hordozza az értelmezés struktúráját, akkor kiderül, hogy itt nem csupán el-lenté áll fenn a dekonstrukcióval, hanem egyszerűsített egy érdekes párhuzam lehetősége is kínálkozik. Amennyiben a megértés minisztuktúrája Heideggernél nem valami végsőre való utalás, hanem éppenséggel a *fenomenológiai közvetlenség tagadása*, amnyiban az az ősdortussággal, az intuációval és a prezencia lehetőségével szembeni kritika kifejeződése. A megértés minisztuktúrája Heidegger felől nézve valójában nem más, mint a *jelenléti tagadást* hermeneutikai módja. Derridát szintén az a kérdés foglalkoztatja, hogy az „als”, a „*mint olyan*”, a referencia témája hogyan értelmezhető akkor, ha már nem tiszta prezenciát jelent. Miként egy helyen írja: „ez a kis szó, hogy »mint« lehetne az igazi probléma neve, hogy ne mondjuk, a

²⁴ Uo.

²⁵ Lásd M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1993, 32. §. (magyar fordítás: II = *Lét és idő*, Ford. Vajda M., Angyalosi G., Bacsó B., Kardos A., Orosz I. Osiris, Budapest, 2001).

dekonstrukció célja”.²⁶ Ezen az úton már nem csupán egyértősen követi Heidegger.

III. Az idő mint *différance*

Derrida egyes írásaiban, pl. a jól ismert Heidegger-tanulmányokat (*La différence, Ousia et Gramme*) tartalmazó *Marges de la Philosophie* kötetben, illetve később a *Donner-les temps* és az *Aporias* című szövegekben megkíséreli jelezni azt a gondolati utat is, amelyet a heideggeri időelemzések nem nyitnak meg. A Heidegger-tanulmányokban különösen arról a rejtett összefüggésről ír, amely a jelenlét és az írásos nyom (*trace écrite*) problémáját, vagy görögül az ouzsiát és a grammet összeköti egymással. Ezen írások középponti gondolata úgy is összefoglalható, hogy „az igazság és a jelen kapcsolatát kell újragondolnunk”.²⁷ Ebből a formális összefüggésből kiindulva gondolja el egy metafizikán túllépő diskurzus feltevéleit, amennyiben az lehetséges, illetve – Derrida kifejezésével élve – a margón hirt ad magáról.

Derrida „heideggeri reménynek” vagy a noszralgia egyik arcának nevezi²⁸ azt a fel fogást, amely szerint a Lét adódásához (az *Es gibt Sein*hoz) való viszony lényege a logoszban rejlik. A hagyományhoz való viszonyulásnak ezt az útját teljességgel megkülönbözteti a saját kísérletétől, melynek célja az, hogy „az abszolút váltás és elkülönülés igényével, egy erőteljes és visszavonhatatlan mozdulattal *kilépjünk az adott területről*”.²⁹ A lét mint *présence* (jelenlét mint prezentáció, *Anwesenheit* mint *Vergegenwärtigung*) helyett a *différance* (az elkülönböződés, elválogatás) eseményén alapuló struktúra lehetőségét veti föl. Mint írja, „az elkülönböződést nem lehet a jelenből, illetve a jelen lévő jelenlétéből kiindulva elgondolni”.³⁰ Anélkül, hogy külön részleteznénk, elegendő csak utalunk rá, hogy nem Derrida az egyetlen, aki a filozófiaörténetben a különbséget állítja gondolkodása középpontjába, hiszen a *différence* fogalma már Nietzsche,

Saussure, Freud, Husserl és Heidegger írásaiban is lényeges szerepet játszik, ezt követően pedig egy egész tradíció szerveződik e gondolat köré, melynek fő állomásait Derrida mellett olyan más kortárs filozófusok nevei is fémjelzik, mint pl. Deleuze, Foucault, Lyotard vagy Rorty.

Történetileg nem lényegtelen, hogy Derrida kezdetben Husserl nyomán, az időtudatról szóló 1905-ös előadásokhoz (vö. 36.§) kapcsolódó gondolatokon keresztül vezeti be a dekonstrukció e középponti fogalmát.³¹ *La voix et phénomène* (A hang és fenomen) című írásában, pontosan azon a helyen alkotja meg a *différance* fogalmát, ahol Husserl fenomenológiai időelemzése az élő jelen eredetponját, vagy ösfelfakadási pontját, az ősbenyomást tiszta önaffekciónak nevezi, ahol arról ír, hogy a temporalizáció az időbelivé válást lehetővé tevő tiszta mozgás, *genesis spontanea*, olyan létrejövétel, amit semmi sem hoz létre.³² Derrida számára e fogalom bevezetése teszi lehetővé a későbbiekben, hogy kifejtse a jelenlét hiányában rejlő lehetőséget, e tagadás alapvető értelmét, másfelől újragondolja a temporalitás és az identitás egymáshoz való viszonyát. A Husserl-interpretáció részleteibe ezen a helyen azonban nem megyünk bele.

Ha a *différance*-gondolat felmerülésének eredetét Derrida Heideggerhez kapcsolódó megfontolásaiban keressük, akkor első helyen Heidegger *Identität und Differenz* (Azonosság és különbség) című munkáját érdemes megemlíteni, melynek jelentősége a dekonstrukció számára abban állharott, hogy leírta: a metafizika a létet mindig az azonosság (*Identität, Selbstigkeit*) felől gondolta el. Amennyiben Heidegger számára a létezónak a létből, illetve a létnek a létezéstől való különbsége nem gondolható el a metafizika keretei között, annyiban e megkerült gondolat explicitté tétele, az ontológiai *différence* elgondolása a metafizika meghaladásának lehetőségét rejtí magában.³³ Derrida ehhez kapcsolódva azt hangsúlyozza, hogy „a *différance* [...] visszavezet bennünket az ontikus-ontológiai *différence*ra”, más szóval „a temporalizáció-temporalizációként felfogott *différence*a, amelyet már nem lehet a jelen lévő horizontján elgondolni, és a között, amit a *Lét és idő* a temporalizációról mint a lét-kérdés transzcendentális horizontjáról mond [...] igen szoros a kap-

²⁶ SZJ, 34. Vö.: „*Min* *objekt* – ha használjuk még ezt a kifejezést nem fenomenológiai mód-
don: mert itt átéljük a fenomenológia határain. Az *ös-fűtés* [...] nem jelenhet meg *mint*
objekt valamely *jelenlét* fenomenológiai tapasztalatán belül” – írja Derrida (GR, 106.).

²⁷ MR, 38.

²⁸ MR, 27. (= EK, 62.)

²⁹ MR, 135. [Kiemelés tőlem – L. Zs.]

³⁰ MR, 21. (= EK, 57.)

³¹ E. Husserl: *Előadások az időről*, Ford. Sajó S., Ullmann T. Atlantisz, Budapest, 2002, 91.

³² J. Derrida: *Die Stimme und das Phänomen*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 2003, 83–94.

³³ M. Heidegger: *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957, 13., 40. stb., 53–64.

csolat.³⁴ A *différance* azonban erőteljesebb és radikálisabb mozzanatot akar kifejezni, mint a heideggeri ontológiai *différence*.³⁵ Az új szó bevezetésével Derrida számba vesz mindent, ami a *différance* motívumával összeegyeztethetetlen metafizikai előfeltevéseket tartalmaz. Az a jelentéscsökkenést kívánja kompenzálni, hogy a *différence* már nem képes kifejezni eredeti kettős jelentését.

Ebben az új értelemben a *différance* egyszerre utal 1. a temporalizációra, magára az időbelivé válás folyamatra, melynek lényegét Derrida az idő közvetítő, halasztó, tartálékoló, beteljesítést késleltető mozzanatán keresztül mutatja be; és 2. a temporalizációra, amely a polemia, a szakadás, a megosztás, a nem-identikus, a másik, a tőlünk különböző felismerésének folyamatait, az elkülönböződést foglalja magába.

1. Derrida részletesebb meghatározása szerint az egyik jelentés (a temporalizáció) azt fejezi ki, hogy a prezencia-metafizika felfogásával szemben maguk a dolgok, pontosabban az igazság sohasem vállhat teljesen jelen lévővé, de abban az esetben, amikor a dolgokat vagy az igazságot, amit Derrida egy Saussure-tól átvett kifejezésével élve jelölnek is nevez, nem tudjuk ilyen módon megragadni és felmutatni, akkor a jel, a nem teljesen jelen lévőnek a *nyoma* az, ami a dolog helyébe lépve képes arra, hogy a jelen lévőt a távollétben reprezentálja, helyettesítse. Ezen a módon „a jelek körforgása későbbre halasztja azt a pillanatot, amikor magával a dologgal [az igazsággal] találkozhatunk.”³⁶ A nyom (szimulákrum, reprezentáns) problematikája felől új nyílik annak megértése felé, hogy a temporalizációként jellemzett jel- és jelentésképződés észlelése nem empirikus.³⁷ Csupán a nyom jelenléte az, amit Saussure nyomán Derrida materialisnak, fizikálisnak nevez. Ez a prezencia természetesen szükséges ahhoz, hogy az értelem érthető legyen, és minden hatását kifejtse. Az általa jelölt azonban önmagában, egy olyan elégséges prezenciában, mely csak önmagára utal, sohasem lehet jelen. Derrida szerint: „Nincs tehát olyan fenomenalitás, amely úgy redukálja a jelet vagy a reprezentálót, hogy a jelölt dolog végül jelenlétének

fényességében tündölkölhetne. Az állítólagos »maga a dolog« már mindig *reprezentatív*, és el van zárva az intuitív evidencia egyszerűségétől. A *reprezentatív* csak úgy működik, hogy *interpretatív* terem, és ez maga is jelle válik – és így tovább a végtelenségig.”³⁸ A fenomenológiai időséma zártaságából kivezetendő, Derrida először a nyom fogalmán keresztül tesz kísérletet arra, hogy más utat nyisson. Azt mutatja be, hogy: „*We think only in signs*.”³⁹ A temporalizáció nem más, mint folyamatos jel- és jelentésképződés, mivel azonban mindig csak jeleket észlelünk, nem magukat a dolgokat, nem a „valóságot”, nyilvánvaló, hogy ezek a jelek a természetüknél fogva nem fogharók fel az igazság eredetéként, hiszen lényegében maguk is következmények.

2. A másik jelentés (a temporalizáció) az előbbivel szemben nem az egyes jelekre és jelentésekre vonatkozik, hanem azt fejezi ki, hogy soha nincs jelen olyan jel, ami csak önmagára utalna. Minden egyes jel vonatkozásban áll egy másikkal. Másként fogalmazva, jelentés és értelem nem jön létre egyetlen jeltől, mivel a jelentés és az értelem elemeit nem a csomópontok összetartozó ereje, a közös mozzanat vagy egybeesés hozza működésbe, hanem az opozíciók hálózata. Differenciákból és nem betöltött terminusokból jön létre, amely nemcsak megkülönbözteti azokat egymástól, hanem egymásra is vonatkoztatja. Más szóval „a jelentés mozgása csak abban az esetben lehetséges, ha a prezencia színpadán minden »jelen lévőnek« mondott elem másra vonatkozik, mint önmaga.”⁴⁰ Az értelemképződés lehetőségfeltétele lényegében az elkülönböződés folyamata, a *différence* játéka, amely ekkor már nem jel(ölt), sokkal inkább a prezencia rendszerének lehetőségére. Az, „ami a jelenlévő-létező megjelentülését lehetővé teszi, magát azonban sohasem jeleníti meg mint olyat. Sohasem adja magát a megjelentetésnek. Senkinek.”⁴¹ Ez az időbelivé válást lehetővé tévő tiszta mozgás a *différance*, amit ősrításként, őssyromnak, vagy elkülönböződésnek is nevezhetünk. Az, ami *différance*-ként íródik, maga a játékmozgás, mely létrehozza az értelmi differenciákat mint *différence-effektusokat*. „A *différance* ennél-figyva nem annyira érzékelhető, mint inkább érzékelteti, és lehetővé teszi a jelek egymás közötti artikulációját [...] Lehetővé teszi –

³⁴ MP, 10. (= EK, 48. sk.)

³⁵ „Az elkülönböződés nem az ontológiai *différence* nemének egyik »faja«,” (MP, 26. = EK, 63., lásd még LA, 187., 75. lábj.) „Létezik egy még kevésbé elgondolt különbség, mint a lét és a létező különbsége [...] ez a *différance* [...]” (MP, 67.)

³⁶ MP, 9. (= EK, 48.)

³⁷ „Az idő nem nyújt semmi látnivalót, éppen hogy a láthatatlanság közegét alkotja. [...] Saját magát is kivonja a látható körből.” LA, 16.

³⁸ GR, 82.

³⁹ Uo., 83.

⁴⁰ MP, 13. (= EK, 51.)

⁴¹ MP, 6. (= EK, 45.)

köznyelvi értelemben – a metafizikai oppozíciót.⁴² Az a tény, hogy az értelemben a nyomok mint differenciák játéka jönnek, játszanak, természetesen nem új fejlemény, mivel a létet már a metafizika is differenciák, oppozíciók formájában gondolta el, melynek tagjai között hierarchikus viszonyt állított fel. Pl. a jelenlét-távollét disszinkronban a szembeállítás már eleve értéhangsúlyt hordozott a jelenlét javára, melyhez képest a távollét automatikusan leértékelődött. Derrida szerint az autenticitás és inautenticitás, vagy az eredeti és származtatott időbeliség heideggeri kettőssége ugyanilyen hierarchikus jellegű logocentrikus oppozíció, melynek az egyik tagja mindig elsődleges, tehát lényegesebb a másiknál. Ezek a differenciák valójában azonosak a metafizikai oppozíciókkal, amelyek maguk is következményekként léteznek. Derrida fő tézisének úgy rekonstruálhánánk, hogy mindig valamely szubjektum (egy ki) váltik a jelentés forrásává, ezért a jelentés és értelelem inkább általunk teremtet, létrehozott okozat, minsem megadott. A dolgok jelentése az, amit a beszélő ért rajta, amelyet mi alkotunk leírva és újírva önmagunkat. Éppen ebből adódik az a velük szemben felmerülő bizonytalanság érzetét keltő gondolat Derrida számára, hogy a legkevésbé sem helyrálloak.

A *différance* által megnyitott mozgáster azonban szollicitálja – mint egészet megrendíti, teljességében felborítja – az oppozíciókat, tehát lényegét tekintve olyan helyvesztésnek vagy áthelyeződésnek (*déplacement*) nevezhető, amely nem eredményez távollétet, azaz egy másik jelenlétet. Itt inkább „a tiszta és veszteség nélküli jelen *tételezése* keveredik annak abszolút elvesztésével, a halállal”.⁴³ Ezen a módon – Derrida úgy véli – eljuthatunk odáig, hogy „a prezenciát [...] már nem a lét abszolút mátrixformájaként tételezzük, hanem »meghatározottságként« és »okozatként«. Egy olyan rendszeren belyitüli meghatározottságként és következményként, amely már nem a jelenlét, hanem a *différance* rendszere.”⁴⁴ Magának a filozófiának a tetét (értsd: az igazsághoz való viszony) értelmezi át, amelynek leírására és „olvasására a jelenlét vagy a távollét nyelvezete” – írja Derrida, és „a fenomenológia metafizikai diskurzusa nem tűnik adekvátnak”.⁴⁵ Elgondolása szerint a *différance* működése csak olyan-

fajta gondolkodási stratégiában vagy íráseseményben képes megnyilvánulni, mely ellenáll a filozófia alapjául szolgáló értelmi-értéki oppozíciónak. Derrida e fogalom kidolgozásával arra kérdez rá, hogyan lehetséges kapcsolat „lehetetlen prezenciával”? Mint írja, „az elkülböződés ez az el-nem-gondolható”,⁴⁶ melyben a fiatal Derrida számára a „lehetetlen prezencia”, a kései Derrida számára pedig „az, ami történik” (*ce qui arrive*), vagyis „az esemény, a történés helye” (*le lieu de l'arrivée*) ad hírt magáról, s kínálja fel magát a gondolkodás számára.⁴⁷ Ez azonban nem jelenti azt, hogy Heideggert követve „a differenciát eseményként felfogó egységre” gondolhánánk.⁴⁸ Azon a helyen, ahol Heideggernél a Lét mint sajátot adó, sajátta tevő esemény állt, Derrida Hegel jénai Logikáját és Köyre értelmezését követve inkább különbséget teremt, „megkülönböztető kapcsolatról” beszél.⁴⁹ E tekintetben a legfontosabb kérdés, amely révén eljuthatunk a leginkább homályos ponthoz, az elkülböződés rejtélyéhez magához, nem más, mint hogy a *différance* felől miként érhető meg a tudat, a szubjektum funkciója. Derrida számára a lehetséges válasz Nietzsche, Freud és Heidegger felől adódik. Ennek lényege, hogy az igazsághoz való viszonyban a *différance* működése a prezenciával ellentétben nem a lét visszaható jellegét reprezentálná, mivel nem volna el- és visszanyerhető a szubjektumná válás mozgásában, hanem az önmagunkkal való naiv azonosulással szembeni mozzanatot fejezi ki, s az identitás, az egybeesés tagadásában, közvetlenül a másikkra vonatkozik. Eredménye nem a szubjektívítás, hanem a másik, aki érkezik, az, ami a másiktól érkezik, ami lebontja a szuverén hatalmat. Az értelelem transzformációja, játéka egy másik által, mely létre tud hozni egyszerre jelenlétkelen és radikális áthelyezéseket. „Az elkülböződés mindenütt szollicitálja a létező uralmát”, abban az értelemben, hogy képes valamit mint egészet megrendíteni. Mint ilyen, a *différance* nem a beszélő szubjektum funkciója, hanem a jelen mozzanatában a differenciáló kapcsolat, „közös alakra emlékeztet, melyet sem elcsenvedésként, sem a szubjektumnak egy tárggyal végzett tevékenységként nem lehet elgondolni”.⁵⁰

⁴² GR, 99.⁴³ MR, 19. (= EK, 56.)⁴⁴ MR, 16. (= EK, 54.)⁴⁵ MR, 21. (= EK, 57.)⁴⁶ MR, 19. (= EK, 56.)⁴⁷ SZJ, 17., vö. 32., 34.⁴⁸ MR, 13. (= EK, 51.)⁴⁹ MR, 14., vö. 26.⁵⁰ MR, 21., 9. (= EK, 57., 47.)

A későbbiek folyamán az idő mint *différance* logikáját és aporetikáját az idős Derrida elsősorban, bár nem kizárólagosan a *Donner-les temps* című írásában gondolja tovább az ad(ó)dás és az adomány (*Gebern, Es gibt, Gabe*) heideggeri fogalma felől. Ebben az összefüggésben Heidegger „fordulat” uráni gondolkodásának egyik legfontosabb szövege, az 1962-es *Zeit und Sein* (Idő és lét) a hivatkozási alap és az ellenállási pont. Mint kiderül: „Az ajándékozásnak ily módon való [...] elgondolása egybecseng a nyom [...] tapasztalatával”.⁵¹

Derrida ismételten arra kérdez rá, hogy az igazság jelenlétének lehetetlensége, „a lehetetlen prezencia” hogyan válhat valaminek a lehetőségévé? Mint írja „itt, a lehetetlen és az elgondolható között rámadt részben nyílik meg az a dimenzió, ahol *lénne* adomány”.⁵² A gondolatmenet, amely egy paradoxon (egy aporia) felé terel bennünket, egy lépéssel tovább megy. Azt írja le, hogy az értelem ökonómiai körében nem érhető el, hogy a jelenítés és értelem adódása, „az ajándék kétértelműségétől mentes legyen, ne váljék *pharmakoná*, mégvezett ajándékká (*Gift/ gift*), hanem jó maradjon, olyan jó, ami nem tárgy”.⁵³ Derrida szavait úgy is fordíthatnánk, hogy minden fenomenológiában, mely megnyilvánítja a dolognak magának a fenomenalitását, a megszorítás ökonómiája működik. A megszorítás körének megszaktírása, az ember általi értelemdadás megtagadása, amely a logoszt (ész) és a nomoszt (törvényt) hozza válságba, ebben az értelemben „nem negatív tapasztalat, mint az amnézia és az emlékeztetés, hanem az ajándékozás [értsd: értelemdadás, jel-szóródás] afirmatív feltétele”.⁵⁴ Az adomány mint esemény topológiaián keresztül Derrida azt mutatja be, hogy az igazságkutatásban a konstruktív és performatív diskurzus egy helyen zátonyra fut. Egy másik írásában azt olvashatjuk: „Vannak tehát igazságok”, de nem ott, ahol az igazsághoz való viszonyban a szubjektum valik a jelenítés forrásává, hanem ott, ahol az értelemdadás lehetetlen, ahol a *différance* működése felülmúlja az emberi performativitást, a performatív erőt és a konstruktívumot. „[É]lvezek mindig a legfelforgatóbb, leginkább átalakító igazságok, melyek átalakítják az episztémé mézejét. Azok az igazságok, amelyek átalakítják a paradigmat, nem

engedelmeskednek az igazság feltételeinek. Előreláthatatlan helyről érkeznek, onnan, ahonnan senki sem várja őket, ahol a feltételek, a kognitív feltételek nem készek erre az igazságra. Ez éppannyira érvényes lehet a bibliai próféciára, mint bizonyos tudományos felfedezésekre, ahol a paradigmatisz méző nem volt kész”.⁵⁵ Mindez persze nem jelenti azt, hogy Derrida egy transzcendenciára utalt lényként mutassa be az embert, hanem csak azt, hogy ahhoz kíván eljutni, ami mozgásba hozza az emberben az értelemdadás körét, beindítja az ökonómiát.

*

Az eddigiekkel kapcsolatban a következő konklúziót fogalmazhatnánk meg. A késői Heideggernél megnőtt a jelentősége a Lét igazsága fogalmi nyelven nem teljesen feltárható és közvetíthető mozgásának, a *Kebrn*, a nyelvi fordulat mégis arról szól, hogyan keres új utat a nyelven keresztül az igazság időbeli-történeti mozzanata felé. Derridánál is valami hasonló figyelhető meg. Ahogy a késői Heidegger nyelvi fordulata mentén, úgy Derrida esetében is elmondható, hogy olyan terepen találjuk magunkat, ahonnan a költészet, az irodalmi szövegek problémájához jutunk, ezen a szinten mégsem merül ki sem Heidegger, sem pedig Derrida gondolkodása. Az a tény, hogy az írásfordulat nem ér véget magában az íráseseményben, hanem túlmutat önmagán, teszi lehetővé Derrida számára, hogy kitüntetett fontosságot tulajdonítson az igazsághoz való viszonynak, és ahhoz a kérdéshez vezesse el, hogy az igazság jelenlétének lehetlensége felől, az így fennmaradó filozófia terepén, a paradoxonok és esetlegességek közepette, hogyan lehetséges mégis érvényeset mondani, morálisan értékeset teremteni. Derrida dekonstrukciós eljárása nem dolgozott ki kifejezetten sem ismerelméleti, sem etikai nézőpontot, jóllehet az etikai szándék és gondolati törekvés határozottabban nyilvánul meg íásaiban, mint a megismerési aktivitás. Ezt a fajta diskurzust ezért érthető módon nem az igazság tartalmi oldala érdeklí (a „Mi az igazság?” kérdése), hanem a róla szóló diskurzus mód, egy olyan kutatás lehetőségei és határai, amelyben minden az igazsághoz való viszonyunkon múlik. Mindez arra utal, hogy a dekonstrukció egy igen lényeges ponton filozófiai kérdésfelvetésként jelenik meg. Az igazság dekonstrukciója közepette

⁵¹ LA, 32.

⁵² LA, 22.

⁵³ LA, 59.

⁵⁴ LA, 59.

⁵⁵ SZJ, 99.

végő soron vannak helyek, ahol Derrida ki tudja mondani, hogy nem lehet mindent dekonstruálni, mert a dekonstrukció számára is létezik dekonstruálhatatlan instancia, amely mögé vagy elé már nem mehetünk. Ez pedig a kérdéses szabadsága és a gondolkodás igazságossága mint kapcsolat a „lehetetlen prezenciával”, amely egyáltalán lehetővé teszi magát a dekonstrukciót is, azt a fajta gondolkodásmódot, amit Derrida írásesenénynek nevez.

Felhasznált irodalom

- Derrida, Jacques: *Grammatológia* (1967). Élertünk – Magyar Műhely, Szombathely – Páris – Bécs – Budapest, 1991.
- Derrida, Jacques: *Die Stimme und das Phänomen* (1967). Suhrkamp, Frankfurt/Main, 2003.
- Derrida, Jacques: *L'Écriture et la différence*. Seuil, Collection «Tel Quel», Paris, 1967.
- Derrida, Jacques: *Margins of Philosophy* (1972). Univ. of Chicago Press, Chicago, 1984.
- Derrida, Jacques: „Úszia és grammé” (1972). Ford. Kicsák Lóránt. *Vulgo, I.* (1999), 99–130.
- Derrida, Jacques: „Az el-különbözőzés” (1972). Ford. Gyimesi Timea. In: *Szó-veg és interpretáció*. Szerk. Bacsó Béla. Cserepfalvi, 1991.
- Derrida, Jacques: *Positions* (1972). University of Chicago Press, Chicago, 1981.
- Derrida, Jacques: „Paregon”, in: *La vérité en peinture*. Flammarion, Paris, 1978, 19–168.
- Derrida, Jacques: *Du droit à la philosophie*. Galilée, Paris, 1990.
- Derrida, Jacques: *Az idő adománya* (1991). Gond – Palatinus, Budapest, 2003.
- Derrida, Jacques: „Levél egy japán barátához”, ford. Pörzsi Zsuzsa, Takács Ádám. *Nappali Hírz*, 1992/4, 3–6.
- Derrida, Jacques: *Aporien. Sterben – Auf die »Grenzen der Wahrheit« gefaßt sein* (1994). Fink Verlag, München, 1998.
- Derrida, Jacques: „A szakma jövője, avagy a feltétel nélküli egyetem”, in: Orbán Jolán (szerk.): *Jacques Derrida szakmai hírvallása*. Iskolkultúra, Veszprém, 2009, 12–36.
- Derrida, Jacques: „Válaszredekerek”, in: Orbán Jolán (szerk.): *Jacques Derrida szakmai hírvallása*. Iskolkultúra, Veszprém, 2009, 94–100.

- Behler, Ernst: *Confrontations: Derrida/Heidegger/Nietzsche*. Stanford University Press, California, 1991.
- Caputo, John D.: „Three Transgressions: Nietzsche, Heidegger, Derrida”, *Research in Phenomenology*, 1985, 15 (1), 61–78.
- Caputo, John D.: „Hidég hermeneutika: Heidegger/Derrida”, ford. Pete Klára. In: *Texts Könyv I.* Ictus – JATE Irodalomelmélet Csoport, Szeged, 1996, 49–87.
- Culler, Jonathan: *Dekonstrukció*. Ford. Módos Magdolna. Osiris – Gond, 1997.
- Gasché, Rodolphe: *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*. Harvard University Press, Cambridge, 1986.
- Harvey, Irene E.: *Derrida and the Economy of Difference*. Indiana University Press, Bloomington, 1986.
- Heidegger, Martin: *Identität und Differenz*. Neske, Pfullingen, 1957.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Niemeyer, Tübingen, 1993.
- Hodge, Joanna: *Derrida on Time*. Routledge, London, 2007.
- Husserl, Edmund: *Előadások az időről*. Ford. Sajó Sándor, Ullmann Tamás. Atlantisz, Budapest, 2002.
- Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Ictus, Budapest, 1995.
- Lazarin, Michel: „Heidegger és a dekonstrukció”, ford. Fenyvesi Anna. *Pompeji 3. Irodalom, művészet, bölcsélet*, Szeged, 1992/1, 82–98.
- Nozic, Christopher: *Derrida*. Harvard University Press, Cambridge, 1987.
- Palmer, Richard E.: „Gadamer és Derrida mint Heidegger értelmezői”, *Abhe-maum*, 1994, II/2. 177–222.
- Rapaport, Hermann: *Heidegger és Derrida Reflection on Time and Language*. University of Nebraska Press, 1991.
- Rockmore, Tom: *Heidegger und die französische Philosophie*. zu Klampen, Lüneburg, 2000.
- Schümann, Reiner: „Que faire à la fin de la métaphysique”, in: Haat, Michel (szerk.): *Cahiers de l'Hermé. Heidegger*. Éditions de l'Hermé, Paris, 1983.